

Estado de la publicación: El preprint ha sido publicado como artículo en una revista  
DOI del artículo publicado: <https://doi.org/10.37135/chk.002.12.10>

# LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD PROTONACIONAL EN LA AMÉRICA VIRREINAL: EL CASO DE MARIANA DE JESÚS EN QUITO

Tannia Edith Rodríguez Rodríguez

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.883>

Enviado en: 2020-07-01

Postado en: 2020-07-02 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

Artículo de Reflexión

## **LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD PROTONACIONAL EN LA AMÉRICA VIRREINAL: EL CASO DE MARIANA DE JESÚS EN QUITO** ***THE CONSTRUCTION OF PROTONATIONAL IDENTITY IN THE VIRREINAL AMERICA: THE CASE OF MARIANA DE JESÚS IN QUITO***

Tannia Edith Rodríguez Rodríguez<sup>1</sup> ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1054-1786>

<sup>1</sup>Universidad de Cuenca, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Carrera de Lengua y Literatura Española, Cuenca, Ecuador, [tannia.rodriguez@ucuenca.edu.ec](mailto:tannia.rodriguez@ucuenca.edu.ec)

### **RESUMEN**

La nación es una construcción cultural del siglo XVIII. Sin embargo, la identidad de las naciones modernas tiene su origen en imaginarios más antiguos. El objetivo del presente estudio es describir la relevancia que tuvo el discurso religioso en la formación de la nación ecuatoriana. Por medio del análisis del discurso, este artículo detalla el caso de Santa Mariana de Jesús en Quito y lo compara con otros dos casos de ciudades latinoamericanas cuya identidad protonacional se formó en la etapa virreinal tomando como base un culto religioso local: México y la Virgen de Guadalupe y Lima y Santa Rosa. El estudio concluye que los orígenes de la nación moderna se hallan en la cultura cristianizada del medievo y que la moderna nación latinoamericana se asienta en un imaginario alimentado por el discurso religioso con fuertes implicaciones políticas.

**PALABRAS CLAVE:** identidad nacional, construcción nacional, geopolítica, Ecuador, culto

### **ABSTRACT**

*The nation is a cultural construction of the eighteenth century. However, the identity of modern nations has its origin in the older imaginary. This study aims to describe the relevance of religious discourse in the formation of the Ecuadorian nation. Through discourse analysis, this article details the case of Santa Mariana de Jesús in Quito. It compares it with two other cases of Latin American cities, whose protonation identity was formed in the vice-regal stage. Which was based on a local religious cult, for example, Mexico and the Virgin from Guadalupe, Lima, and Santa Rosa. The study concludes that the origins of the modern nation are in the Christianized culture of the Middle Ages and that the modern Latin American nation is based on an imaginary fueled by religious discourse with strong political implications.*

**KEYWORDS:** National identity, nation building, geopolitics, Ecuador, cults

Recibido: (04/09/2019)

Aceptado: (05/04/2020)

## **INTRODUCCIÓN**

La nación y el nacionalismo son construcciones culturales del siglo XVIII, que una vez creados se volvieron modulares, en el sentido en el que son “capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales” (Anderson 1993:21). El estado-nación moderno como modelo es el resultado de un ensamblaje entre el territorio, la autoridad y el derecho (Sassen 2010) cuyo origen se halla en la cultura cristianizada del medievo. Ciertas capacidades constitutivas del estado-nación moderno, entre ellas la soberanía secular que surge de la idea de gracia divina para obtener su autonomía del papado, se formaron durante el periodo medieval. Los conceptos de patriotismo y nacionalismo son “las capacidades desarrolladas

mediante el sistema monárquico territorial y sus supuestos orígenes divinos” (Sassen 2010:41). Así, tras la destrucción de esta autoridad divina por parte de la Revolución Francesa, emergió como una “capacidad secular (...) el mito secular de la nación” (Sassen 2010:41) y la idea de soberanía (Anderson 1993).

Ahora bien, en el contexto de la secularización de las sociedades modernas, lo sagrado se desplazó del discurso religioso judeocristiano al discurso de la nación. La idea partió del cristianismo medieval donde el martirio fue la prueba más común de la santidad, pasó por la contrarreforma “cuando los católicos romanos [...] quisieron expresar su identidad colectiva o articular su memoria colectiva” (Ditchfield 2010:572) y se transformó en el culto a los héroes nacionales en el siglo XIX.

En la época virreinal, el Concilio de Trento conjugó en sí los tópicos históricos, científicos, religiosos y políticos para crear un lenguaje, tanto visual como textual, con el que construyó al santo como un símbolo de las naciones (Ditchfield 2010). La santidad, desde esta perspectiva, aparece como un fenómeno sociológico pues todos los santos son más o menos construidos social y culturalmente como lo argumenta Ditchfield. En síntesis, durante el siglo XVII hay un discurso que jugó un papel preponderante en la construcción de la santidad, de modo que tanto los historiadores como los científicos acuñaron un lenguaje a través del que interpretaron los patrones de significado relativos a dicha santidad.

Por lo mismo, América no demoró en insertarse dentro de los códigos de vida que se propagaban a través de las biografías ejemplares desde Europa, porque el acercarse al modelo establecido como ejemplar suponía un rango en el prestigio social y geopolítico. Así lo demuestran los casos de dos naciones latinoamericanas cuya identidad protonacional se asienta en el culto religioso local: México y la Virgen de Guadalupe, Lima y Santa Rosa. Ahora bien, ¿existe una identidad protonacional en el caso de Ecuador? Y si es así, ¿cómo fue el proceso de afincamiento de esa identidad?, ¿qué elementos que pueden considerarse patrones en la formación de las identidades protonacionales en América Latina están presentes en el caso ecuatoriano?

## METODOLOGÍA

Este un artículo de reflexión, cuyo método principal es el análisis del discurso, estudia cómo el culto religioso dedicado a Mariana de Jesús sirvió para fundar la nación ecuatoriana, tal como ha sucedido con el culto a Rosa de Lima y el culto a la Virgen de Guadalupe en los casos de Perú y México, respectivamente.

El discurso supone una producción comunicativa desde la sociedad que habla; pero también, contribuye a construir la realidad. Sobre las formas explícitas del discurso se entiende que el lenguaje refleja las estructuras sociales, las construye y las cambia. No existe un discurso neutro, todo discurso implica una ideología.

El concepto de dispositivo propuesto por Michel Foucault (1991), permite integrar los datos arrojados por las fuentes consultadas en donde el concepto de valor de culto funciona como el dispositivo central en la red discursiva que ayuda a integrar tres vértices de análisis: los enunciados explícitos, los enunciados implícitos en las prácticas no discursivas y las manifestaciones materiales del discurso.

Por lo tanto, se considera como fuente documental que permite el acceso a los enunciados explícitos sobre la construcción de la santidad, la que compila los testimonios sobre Mariana de Jesús Paredes y Flores producidos durante el siglo XVII y publicados por Julio María Matovelle en 1902. En segundo lugar, están las fuentes que remiten a la construcción de la nación ecuatoriana ligadas a prácticas que dejan traslucir un discurso no explícito relacionado con las prácticas sociales, y por último, están las imágenes pictóricas referidas al discurso que construye socialmente la santidad de Mariana de Jesús.

El análisis del discurso nos permite el acceso a las creencias religiosas en la construcción de la santidad como valor social, estético y político, importante para la cimentación de la nación

latinoamericana, en general, y ecuatoriana en específico. Permite rastrear los patrones de continuidad con que se construye la identidad nacional en América Latina y analizarlos en el caso ecuatoriano.

## **RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

El culto tridentino a los santos está vigente aún en el siglo XIX cuando se fundan las naciones latinoamericanas; por eso hay un fuerte paralelismo entre la construcción de la santidad en la época virreinal y la época republicana en Ecuador. Los elementos de este paralelismo son: el argumento geopolítico, el argumento estamentario y la presencia del misticismo clásico. En la época virreinal, Mariana de Jesús Paredes y Flores encarna lo que se creía que era la perfección cristiana. En la etapa republicana hay una fuerte presencia del culto a esta santa por parte de quienes querían alcanzar la santidad, lo que explica la continuidad de los patrones virreinales.

### **ARGUMENTO GEOPOLÍTICO**

En el mundo hispánico desde la contrarreforma, la santificación de un personaje local involucró el estatus de la ciudad en relación con las redes geopolíticas que se iniciaron con la conquista del Nuevo Mundo. La prominencia de Lima como capital cultural y política “se logró con la canonización de Santa Rosa de Lima en 1671 y su designación como la santa patrona de todo el imperio español incluyendo a las Filipinas” (Osorio 2000:9). De este modo, durante el siglo XVII Lima se erigió como una auténtica metrópoli cuya élite expandió sus negocios a lo largo de América a través de las alianzas familiares (Osorio 2014, Van Deusen 2007).

Sin embargo, en el contexto virreinal, a la canonización de la santa limeña antecede el guadalupanismo novohispano sobre el cual se asienta, y tiene vigencia aún en nuestros días, la identidad nacional de México y que es el primer fenómeno de fervor religioso sobre el que se fundó un protonacionalismo latinoamericano.

El origen del guadalupanismo es una suerte de simulacro por el que la diosa azteca Tonantzin había sido bautizada con el nombre español de Guadalupe (Echeverría 2007). El arzobispo fray Alonso Montúfar fue el autor intelectual de este simulacro al valerse de la divulgación de los milagros atribuidos a la imagen para promover un culto que, en realidad, estaba dirigido a alcanzar un proyecto político y religioso concreto que buscaba fortalecer “la autoridad episcopal y regalista de la Iglesia española que propendía al mantenimiento del aparato ceremonial y ritual” (Ruiz 2006: 37) con el fin de promover la ciudad dentro del circuito geopolítico.

Durante ese mismo periodo, la ciudad de México en el Virreinato de Nueva España había alcanzado la suficiente expansión social y económica que posibilitaba a sus habitantes una mayor autonomía con respecto a la metrópoli. Por lo tanto, su identidad demandaba “símbolos comunes que ayudaran a fortalecer la unidad espiritual de una sociedad cada vez más consciente de su propia identidad dentro del ámbito de la monarquía hispánica” (Escamilla 2003:201).

La imagen de la virgen de Guadalupe -que en un principio sirvió para llevar a cabo la propuesta político-religiosa de Montúfar- se transformó en el símbolo de la protonación novohispana. Por eso, aunque el catolicismo latinoamericano, en general, supone el despliegue de “toda una constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta” (Echeverría 2007:3), el catolicismo mexicano es un catolicismo mariano, un ‘catolicismo guadalupano’.

### **ARGUMENTO ESTAMENTARIO**

No cabe duda de que el contexto social y cultural no solo propiciaba la santidad a través de un canon de vida, sino que la demandaba. La santidad aparece como un requisito en la jerarquización

territorial del mundo virreinal. Se atribuye la pronta canonización de Rosa de Lima al prestigio de quienes promovieron su causa incentivados por intereses políticos, pues “buscaban un reconocimiento de parte de los supremos jerarcas de la Iglesia a fin de consolidar su prestigio como grupo socioeconómico” (Hampe 1998:9). Esta perspectiva explica por qué personajes que no pertenecían a las élites sociales, tales como San Martín de Porres, Nicolás Ayllón, o el indio Juan Diego, no fueron canonizados durante este periodo.

Durante los siglos XVI y XVII en toda América había decenas de personas cuya vida se acercaba al canon de santidad de la época y a las que se las llama los santos vivientes (Van Deusen 2007). Estos personajes se iban perfilando como símbolos de la ciudad desde que estaban vivos: tenían para sí la admiración y veneración del pueblo, la cual resultaba un tanto incómoda y sospechosa para la Iglesia; pero, luego de su muerte, casi siempre, su imagen fue aprovechada para crear una identidad protonacional.

En el caso de México, la figura de la Virgen María opacó la presencia de las personas que vivían de cerca la norma de santidad establecida. Su preferencia responde a una cuestión de jerarquías celestiales, pues en el panteón católico la Virgen María ocupa un lugar importante después de la Santísima Trinidad. De hecho, los españoles concibieron a María casi como una cuarta persona de la Santísima Trinidad (Ross 1965).

En el caso de Rosa de Lima, no hay en toda la hispanidad otro personaje hispanoamericano que haya alcanzado la importancia que la santa limeña. Y no es que en el periodo no existieran en la misma ciudad de Lima, y en otros territorios virreinales, otros personajes alrededor de los cuales se había creado la imagen de la santidad y quienes en vida eran ya venerados como santos.

En la misma ciudad y época de Rosa de Lima vivieron: Martín de Porres, Francisco Solano (Van Daussen 2007), el indio Nicolás Ayllón (Marzal 2002) y otros tres dominicos, tres jesuitas, un franciscano, un mercedario y un agustino (Olivares 2005) cuya causa se envió a Roma para seguir su proceso de santificación.

Rosa de Santa María fue el personaje quien reunió todos los requisitos que convenían a la Lima de la época y gozaba de tal popularidad entre la casta criolla que Waldo Ross no duda al asegurar que “si la inquisición no hubiese estado tan enérgica, seguramente no habría faltado un americano que propusiese a Santa Rosa como la quinta persona de la Trinidad” (Ross 1965:518), en síntesis, Lima y Santa Rosa se favorecieron mutuamente.

En cambio, si bien el puesto que la Virgen María ocupa en la jerarquía del santoral católico explica la causa por la que el culto a la Guadalupana no tiene parangón alguno, sigue llamando la atención el hecho de que en México pese a contar con la veneración de un santo viviente, el indio Juan Diego, no ocurrió su adopción como ícono protonacional, y ni siquiera su beatificación durante el periodo virreinal.

Esto se explica por el hecho de que el indio Juan Diego no era el candidato que la élite virreinal novohispana hubiera podido promover como patrono nacional, por su casta y estamento. De hecho, el criollismo novohispano tuvo sus candidatos a quienes el culto a la Virgen de Guadalupe opacó: San Felipe de Jesús, Catarina de San Juan, o Juan de Palafox y Mendoza (Arnal 2010).

En la Audiencia de Quito también surgió un personaje que tuvo un increíble paralelismo con Rosa de Lima. Se trata de Mariana de Jesús Paredes y Flores, quien vivió entre 1618 y 1645. Es decir, solo hay una generación como diferencia temporal entre Rosa y Mariana. Para iniciar, este paralelismo se halla en que ambas santas pertenecían al mismo estamento social: eran criollas, y su prestigio estamentario influyó, sin duda, en el apoyo que la ciudad estaba dispuesta a brindar a su santa.

La solicitud que el procurador general de la ciudad de Quito, capitán Baltazar de Montedoca, dirigió al obispo de Quito, Don Alonso de Montenegro, en el año de 1670, con el fin de obtener el permiso para reunir documentación referida a Mariana, muestra la importancia que para la ciudad tenía presentar a Roma frutos de santidad: “Y por ser tan en honor de toda esta ciudad, conviene á su derecho se haga información de dicha su vida [...] que todo redundará en honra y gloria de Dios Nuestro Señor y en su servicio” (Matovelle 1902:2).

Si la santificación de Rosa de Lima consolidó la importancia que su ciudad ostentaba, no cabe duda de que Quito trató de hacer lo mismo con su santa, Mariana de Jesús. Sin embargo, a Mariana le faltaban las influencias que Rosa tenía en Europa.

La demora de la santificación de la Azucena de Quito se atribuye a una serie de acontecimientos fortuitos (Ayala 2006). No obstante, es notorio que la relevancia de la Lima virreinal, difícilmente equiparable con la de Quito de la época, promovió y agilitó la canonización de la santa limeña. Además, el proceso de Santa Rosa estuvo patrocinado por diplomáticos influyentes como el embajador español en el Vaticano, Antonio Pedro Gómez de Ávila (Olivares 2005); mientras que el de Mariana, por sus familiares y conciudadanos.

Al mismo tiempo, otro punto a favor para que Mariana recibiera el apoyo de su ciudad fue su estamento social, al igual que en el caso de Santa Rosa. La comisión nombrada para seguir el proceso de Mariana en Quito presentó cuatro preguntas que los testigos convocados debían contestar. La primera de tales preguntas se refiere explícitamente al estamento al que pertenecía la santa: “Si saben que la dicha Venerable Virgen [...] fue hija legítima de Gerónimo Flores de Paredes, natural de la ciudad de Toledo en los Reinos de España, y de Doña Mariana Jaramillo su legítima mujer, personas principales...” (Matovelle 1902:5).

## PRESENCIA DEL MISTICISMO CLÁSICO

En tercer término, las vidas de Santa Rosa y Santa Mariana tienen en común un alto grado de misticismo, lo cual no es extraño pues “el católico colonial vivía el mundo maravilloso del milagro, narrado ampliamente por cronistas de las órdenes religiosas” (Van Deusen 2007:368). En el mundo hispánico, el misticismo está vinculado con el concepto de recogimiento. Dicho concepto teológico parte de la difusión de la obra de Francisco de Osuna: Tercer abecedario espiritual.

La vida de los santos carmelitas, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, refiere la lectura de la famosa obra de Tomás de Kempis: La imitación de Cristo, la cual da cuenta de cómo el mundo aparece como una traba en la consecución de la perfección espiritual. En síntesis, todo ese mundo maravilloso pudo desplegarse gracias al peculiar ascetismo místico que se desarrolló en la hispanidad durante la época.

En todo caso, el misticismo como canon de la santidad virreinal tenía un doble rostro: por un lado, los ataques de los reformadores protestantes llevaron a la Iglesia a desconfiar de “todo movimiento religioso que promulgara nuevas formas de ver el cristianismo, más libres que las que la Iglesia imponía” (Olivares 2005:50).

El temor de que nuevos movimientos provocaran más disputas y divisiones hizo que la Iglesia controlara prolijamente las creencias y las prácticas religiosas. Esto sucedió porque en Europa había surgido la revolución luterana cuyo epicentro estaba en Alemania. Por otro lado, más adelante, la Iglesia aceptó y ensalzó a los más grandes místicos de la hispanidad: Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.

Si bien en todo el mundo hispano surgieron personajes quienes despertaron sospecha y a quienes se les siguió de cerca para determinar si los arrobos que estaban sufriendo eran gracias divinas, teatralidad oportunista o ataques del demonio, “en poco se dio vía libre, con ciertos retoques en algunos casos, a la publicación de obras de místicos como Catalina de Siena o Santa Teresa de Ávila” (Olivares 2005:52). En fin, solo unos años más tarde de que la persecución había sido dura, el misticismo se convirtió en la norma.

Podemos comprender que el periodo virreinal implica un ambiente en el que lo maravilloso está impregnado en la cotidianidad de la vida, pero en el que también los controles inquisitoriales pueden poner en riesgo la tranquilidad de esa misma cotidianidad. Para Teodoro Hampe (1998), Santa Rosa de Lima es el producto del ambiente que la rodea, es producto de sus confesores y consejeros espirituales. Otro tanto se podría decir de Santa Mariana de Jesús. En el documento que recoge los testimonios para el proceso de su beatificación, se hace constantemente alusión a sus

prácticas religiosas, entre ellas, la oración mental que solo unas décadas antes había sido mal vista y prohibida por la Iglesia.

En tanto tiene que ver con el misticismo como manifestación de austeridad y sacrificio, uno de los testimonios más impresionantes que recoge el documento que compila la información para promover la causa para la beatificación de Mariana de Jesús es el de Petrona de San Bruno. Se trata de una religiosa de velo blanco del Monasterio de Santa Clara de cuarenta años.

Este testimonio incluye los detalles de la vida mística de Mariana, pues la testigo había conocido personalmente y mantenido amistad con la santa, es más, la había asistido en la hora de la muerte. El testimonio de Petrona de San Bruno da cuenta de cómo la vida mística de Mariana de Jesús estaba fuertemente ligada a la mortificación corporal desde los primeros años de vida, y cómo el nivel de mortificación se fue convirtiendo en sacrificio: “Usaba de varios géneros de cilicios, como eran de cerdas de alambre, cadenas de fierro con puntas agudas, de cardas que le hacían reventar sangre del cuerpo...” (Matovelle 1902:69).

La Iglesia considera que todo santo debe poseer virtudes en grado heroico. El castigo que Mariana aplicaba sobre su propio cuerpo aparece ante los ojos de la Iglesia como una virtud en grado heroico. Este elemento se constituye en nacionalismo cuando se difunde la historia de que ofreció su vida a Cristo para salvar la de sus conciudadanos de la peste. Petrona de San Bruno cuenta de primera mano los hechos relativos a la extraordinaria vida de santa Mariana. Por lo mismo, Santa Rosa y Santa Mariana coinciden en la construcción social del imaginario que se hace de ellas como heroínas nacionales.

Particularmente, sobre Rosa de Lima, Ángela Olivares (2005) relata el hecho histórico que dio paso a la leyenda por la que se la declaró patrona de Lima. Se trata del ataque de los piratas a la ciudad el 22 de julio de 1615:

Aquel año, siendo virrey del Perú el marqués de Montseclaros, llegó a las costas del país un terrible pirata holandés, Georges Spilbergen, con una escuadra de cuatro buques fuertemente armados. A la altura de Cañete, una armada española al mando de Ramiro de Mendoza salió al encuentro de las naves piratas a fin de impedir que llegase a tierra; tras una dura batalla, en la que ninguna de las partes consiguió vencer, los piratas lograron, aprovechando una fuerte tormenta, escapar de los españoles y despistarlos, dirigiéndose hacia Lima (...) El 22 de julio de aquel año de 1615, mientras los buques españoles los buscaban en dirección contraria, los piratas holandeses llegaron frente a la costa de Lima; la ciudad se puso inmediatamente en estado de alarma, y el virrey ordenó que todas las tropas disponibles, así como todos los hombres útiles de la ciudad se dirigieran al puerto y a la costa para impedir el desembarco. (Olivares 2005:95)

Toda la población, laicos y eclesiásticos, se organizaron para la defensa de la ciudad de modo que los holandeses no se atrevieron a desembarcar. Ahora bien, las mujeres, por su parte, se habían reunido en el templo para orar y darse ánimo mutuamente; y Rosa, quien había pensado en defender los objetos sagrados en caso de ataque, había organizado la defensa del templo infundiendo valor en las otras mujeres quienes la escuchaban. Así, “la humilde y pudorosa virgen, siempre tímida y recogida, se convirtió de pronto en una mujer guerrera, comparable a Juana de Arco o Agustina de Alarcón” (Olivares 2005:97).

Del mismo modo, a Santa Mariana de Jesús se le concedió en la Asamblea Nacional Constituyente el título de Heroína Nacional el 30 de noviembre de 1946, cuatro años antes de su canonización. Este evento fue, sin lugar a dudas, motivado por el retome de la causa canónica y la relectura de los testimonios que dentro del proceso de su beatificación narraron las circunstancias de su muerte. Según los testimonios contenidos en dicho documento, en el año de 1645 la ciudad de Riobamba fue asolada por un terremoto, y Quito también estaba aterrorizada por los movimientos telúricos y la propagación de la peste. En ese contexto, los testigos sostienen que Mariana había ofrecido su vida a cambio de la de los habitantes de la ciudad. Paula de Jesús María, priora del Convento del Carmen de San José en Quito, testificó:

Y el domingo de Lázaro, ocho días antes de lo que referido, predicando el P. Alonso de Rojas en su iglesia de la Compañía de Jesús sobre los grandes temblores y ruina que había habido en la Villa de Riobamba con mucho espíritu, ofreció su vida el dicho Padre por la salud de la ciudad y que su Divina Majestad se sirviese liberar a sus habitantes de semejante riesgo. Y estándole

oyendo la dicha Mariana de Jesús al pie del púlpito, ofreció a su Divina Majestad su vida porque se sirviese librar á esta ciudad y los que la habitan de la ruina que el tiempo amenazaba, según después se lo oyó esta testigo á los dichos sus padres y cuñado y deudos. Y desde aquel día enfermó la dicha Mariana de Jesús y murió por el mes de mayo del mismo año sin salir de su casa ni cuarto. (Matovelle 1902:18)

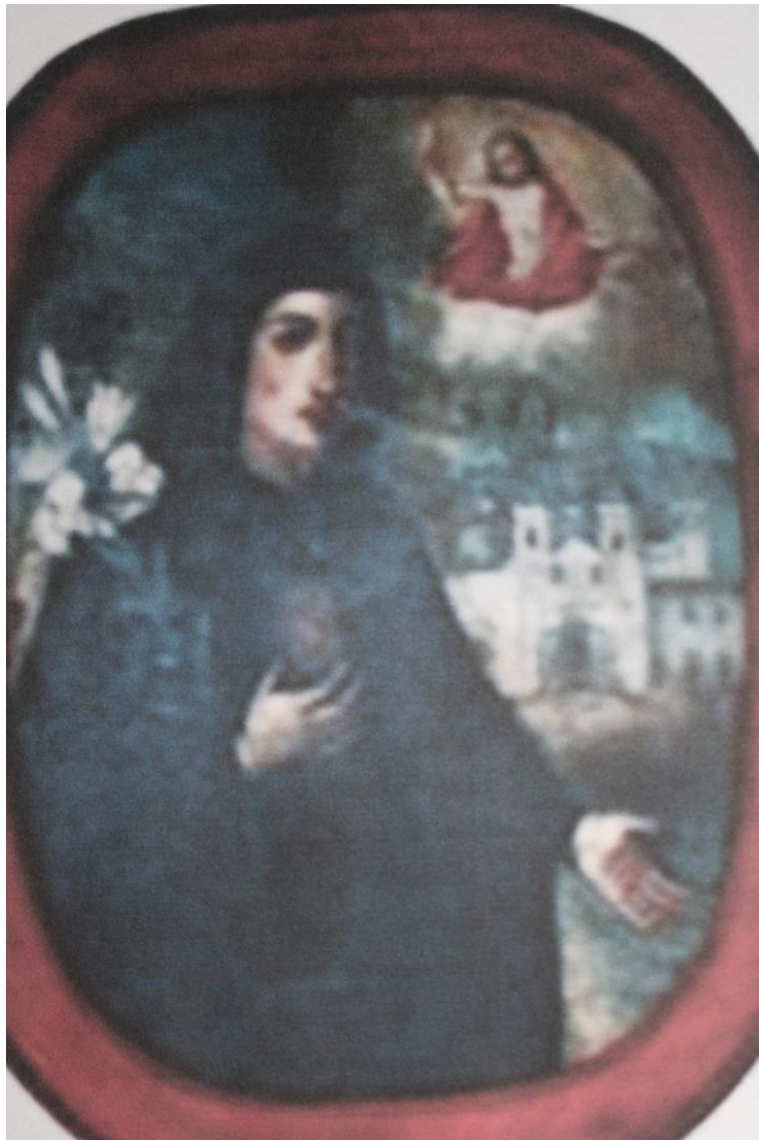
También, Catalina María de los Ángeles, religiosa del mismo convento e hija de la sobrina de Santa Mariana, recordó haber oído que el mismo día en que la santa ofreció su vida en sacrificio, los temblores de tierra habían cesado y que la peste fue cediendo poco a poco. De hecho, hay una iconografía religiosa que alude a la construcción del protonacionalismo bajo el patronato de estas dos santas. La iconografía de Rosa de Santa María (figura 1) y Mariana de Jesús (figura 2) suele incluir como atributo la imagen de la ciudad detrás de la suya propia, simbolizando así cómo ellas habían salvado de la destrucción a Lima y a Quito, respectivamente.

Fuente: Hampe (1998:91)



**Figura 1:** Santa Rosa de Lima, Juan Correa, siglo XVII

Fuente: Ayala Valdivieso (2006:105)



**Figura 2.** Santa Mariana de Jesús, pintor anónimo, siglo XVIII

Retomando el caso mexicano se observa que también en torno a la Virgen de Guadalupe se había creado la idea de un heroísmo protonacionalista, pues se difundió el argumento de que, en el contexto de la conquista de Nuevo México, la Virgen fue la promotora de la paz (Traslosheros 1997). Desde la época virreinal se creó la idea de que: “(a)quella nación que había visto como enemiga a la española no podía acoger la religión y la fe de sus vencedores” (Traslosheros 1997:99) y la Virgen con suavidad y dulzura hizo que la fe cristiana se introdujera en los pueblos. Así se creó el patriotismo criollo mexicano a partir de la expresión de la fe guadalupana.

Ariel Arnal (2010) ha analizado cómo la iconografía y la devoción de la Virgen de Guadalupe han estado ligadas durante todos estos siglos a la formación de una identidad nacional. Así, el grito del cura Miguel Hidalgo y Costilla quien había convocado a la independencia fue “¡Viva la Virgen de Guadalupe!, ¡muera el mal gobierno!” (Ortemberb 2006:104).

Esto sucedió cuando la Virgen de Guadalupe pasó de ser “imagen del patriotismo criollo y una de las devociones más estimadas de mestizos e indígenas” (Traslosheros 1997:93). Con esto, el culto a la Guadalupeana “dejaba de ser un culto predilecto entre otros, para ser el de una nueva identidad

nacional apenas en formación” (Traslosheros 1997:94). Además, con él se resaltó también la figura del indio Juan Diego como símbolo de la nueva nación.

En la zona andina, aunque el proyecto independentista tendió más bien a secularizarse influido por el pensamiento ilustrado y la Revolución Francesa, la religión siguió siendo la fuente de legitimación primordial de los actos de gobierno. Los padres de la patria -al mismo tiempo- pertenecían a la logia Lautaro y apelaban al santoral romano para instituir las fiestas nacionales. Habían creado una emblemática solar con la que parangonaron las fiestas religiosas (Ortemberg 2006).

Para imaginar las nuevas naciones, recurrieron al pasado incásico y fundaron la Sociedad Patriótica y la Orden del Sol tomando como ejemplo la Legión de Honor que había creado Bonaparte para distinguir a sus colaboradores más destacados. Sin embargo, la Orden del Sol no pudo prescindir de la tradición católica y tomó a Santa Rosa de Lima como patrona, o celebró una misa conmemorativa cada 8 de septiembre, aniversario del desembarco del Ejército Liberador en Pisco (Ortemberg 2006). En síntesis, durante y después de concluidas las luchas independentistas, en el caso de México como en el de Lima, los cultos locales fueron asimilados a la nueva ‘política de símbolos’ que acompañaron los nuevos rituales cívicos.

Este es el contexto general dentro del que aún en el siglo XX se sigue sosteniendo la importancia que un héroe de este tipo tiene para las naciones: “La influencia que uno solo de estos héroes de la virtud ejerce sobre una nación, un continente o una iglesia entera, es casi siempre trascendental é incalculable” (Matovelle 1902:VII).

En el siglo XX, se sigue relacionando el heroísmo de Mariana de Jesús con el sufrimiento de la nación ocasionado por los fenómenos telúricos. Con ello, el discurso de la nación se aprovechó de la fama de víctima sacrificial de Mariana, para vincularla con el dolor nacional presente y futuro; y de este modo inspirar al país sentimientos que permitieran enfrentar con espíritu estoico los embates de la naturaleza (Gutiérrez 2010).

En 1950 Mariana fue canonizada. Cuando se reimpulsó su causa en el siglo XX, otra vez se recurrió a su imagen para darle un fundamento a la nación ecuatoriana como había sucedido durante el periodo virreinal. De este modo, en 1902, en pleno auge del liberalismo, Julio María Matovelle destacó la importancia de tener una santa nacida en nuestra tierra: “Un santo es la dádiva más preciosa que un pueblo puede recibir de la munificencia divina” (Matovelle 1902:VIII).

El mismo Eloy Alfaro, a inicios de su periodo en 1907, había sugerido la necesidad de continuar el proceso de la causa de beatificación (Loor 1943). Como se ve, en el siglo XX aún seguía vigente lo que (Van Deusen 2007) ha observado para la etapa virreinal: la santidad suponía un rango superior de prestigio geopolítico.

En el Ecuador del siglo XIX, al igual que en la etapa virreinal, se registra la existencia de decenas de personas que seguían este canon de perfección basado en el misticismo. El presente análisis considera únicamente a los que alcanzaron los altares. Se trata de cuatro personajes: la beata Mercedes de Jesús Molina y Ayala, la santa Narcisa de Jesús Martillo Morán, el siervo de Dios José Julio María Matovelle Maldonado y el santo Francisco Febres Cordero Muñoz, también llamado Hermano Miguel.

La especial devoción hacia santa Mariana de Jesús da continuidad a la construcción de la santidad virreinal durante el siglo XIX. Los textos biográficos revisados dan cuenta de que los santos del siglo XIX eran fervientes admiradores de Mariana de Jesús, lo cual no resulta nada extraño si contrastamos estos datos documentales con la imaginería de la época: Mariana es un tema constante de representación iconográfica.

Cabe destacar, además, que la santidad de Mariana está marcada por el espíritu de San Ignacio de Loyola, sin duda alimentada por la guía espiritual del sacerdote jesuita Alonso de Rojas, lo cual también se destaca en los santos del siglo XIX. La dirección espiritual jesuita implica una retórica común entre la santa virreinal, Mariana de Jesús, y los santos republicanos que hemos mencionado ya, y constituye un elemento central a la hora de pensar en la construcción de la santidad en lo que hoy es Ecuador. Además, es también la marca de todo el misticismo clásico. Así, hay una relación estrecha entre la Santa de Ávila y la Compañía de Jesús (La Parra 2017). La retórica jesuita es

confesional e implica conocer la interioridad más profunda de las ovejas confiadas a cargo del director, quien guía las almas por los senderos de la santidad.

En segundo término, es importante notar que la construcción de la santidad del siglo XIX sigue apelando al discurso del elegido. Este discurso tiene como raíz la tradición del caudillo judío que es profeta y rey por elección divina. La construcción de la santidad del siglo XIX también supone una elección divina por la que a estos seres se les ha encomendado una misión: la perfección espiritual, la salvación de las almas o la fundación de comunidades misioneras y educativas. Tanto Mercedes de Jesús Molina como Julio María Matovelle fundaron comunidades religiosas, en la segunda parte del siglo XIX; y aunque sus intenciones inicialmente eran que estas congregaciones estuvieran dedicadas a la contemplación regular, luego se dedicaron a la educación.

En tercer lugar, la retórica que construye la santidad en el siglo XIX hace referencia a milagros y experiencias místicas. Este elemento está presente tanto en el siglo XVII como en el XIX. Tanto a Mariana como a los personajes del siglo XIX se los asocia con milagros y el don profético. En el siglo XIX, la fama de santidad de los personajes que hemos mencionado también estaba unida a hechos prodigiosos que se registraron tanto en la tradición oral como en los textos escritos. El diario espiritual de Julio Matovelle, los procesos de beatificación de Mercedes de Jesús Molina, Narcisa de Jesús Martillo o Francisco Febres Cordero hablan de hechos prodigiosos.

En cuarto lugar, hay una suerte de vocación de martirio que comparten estos personajes con Mariana de Jesús y que se evidencia en la disciplina, austeridad y la mortificación de sus cuerpos y espíritus. Mariana de Jesús usaba un vestuario oscuro y humilde como manifestación externa de penitencia.

También tenía otros medios de mortificación; su habitación era un espacio muy sencillo, casi no dormía o lo hacía sentada en una escalera, crucificada en una cruz o dentro de un ataúd que le hacía recordar que esta vida es solo un paso a la vida eterna, usaba cilicios en casi todos los miembros de su cuerpo, se sometía a constantes y rigurosos ayunos, ejercitaba la pobreza y la caridad.

Es más, Mariana de Jesús tenía una especie de calendario con el cual organizaba sus mortificaciones; esta misma clase de calendario se encuentra en el diario espiritual de Julio María Matovelle, quien ordenaba sus actividades intelectuales, espirituales y mortificaciones según el día de la semana y la hora del día. También el padre Milán aconseja a Mercedes de Jesús Molina sobre el uso de cilicios: “Con respecto a la orden que me pides de los cilicios, usa según el papelito que te mandé [...]. Si hay alguno que te parezca variar te doy licencia para que lo hagas”. (Milán de la Cuadra 1988:629).

En síntesis, no cabe duda de que los cilicios son un instrumento de uso muy frecuente entre los santos del siglo XIX. En particular, el museo de Mercedes de Jesús Molina en Riobamba conserva un conjunto muy variado de estos artículos que pertenecieron a la beata. La parte del cuerpo sobre la que se aplicaba el suplicio es el criterio de clasificación que el museo ha hecho para estos objetos. Ellos nos trasladan a la época virreinal, pero tenían total vigencia durante el siglo XIX.

En quinto lugar, el cuerpo de los santos y sus reliquias juegan un papel importante en el discurso que ha construido la santidad como modelo de vida. Aunque el cuerpo de Mariana de Jesús reposa en el Monasterio del Carmen en la ciudad de Quito; en el Monasterio del Carmen de la Asunción en Cuenca se conserva su viola, traída en el siglo XVII por su sobrina como una reliquia para iniciar la fundación del monasterio de Carmelitas descalzas en Cuenca. La presencia del cuerpo de los santos es un aspecto que sobresale en Cuenca durante el siglo XIX y XX, porque todas las reliquias de santos que hay en ella, salvo la viola mencionada, corresponden a los mentados siglos. Por último, vale remarcar una vez más los argumentos geopolíticos de la santidad que se han mencionado ya. Es digno de observarse que Narcisa de Jesús, una humilde costurera, alcanzó la santidad antes de Mercedes de Jesús, fundadora de una Congregación de educadoras que se ha difundido en todo el mundo. No cabe duda de que esta vez, también la populosa Lima en donde murió Narcisa de Jesús tuvo mayor peso en la difusión de su santidad, que Riobamba, una pequeña ciudad ubicada en la sierra ecuatoriana en donde murió Mercedes de Jesús Molina.

## CONCLUSIONES

En el mundo tridentino, tras las disputas de la Reforma y Contrarreforma, se acentuó el culto a los santos. De este modo, el paralelismo que existe entre Mariana de Jesús y Rosa de Lima no es una casualidad, sino aquello que se pensaba sobre la perfección cristiana en la época virreinal. Las dos pertenecieron al mismo estamento social, ambas eran criollas, místicas y obraban milagros; y gozaban de fama de santidad entre los habitantes de las ciudades en las que residieron.

La santidad del personaje supone la distinción de la localidad, pero también trasciende al plano de la globalidad hispánica y católica. El santo virreinal es un héroe sagrado destinado al martirio y sobre cuya imagen se han fundado las protonaciones latinoamericanas en el plano profano que siguió importando en la era republicana. Por lo tanto, el discurso con que se construyó al santo católico como héroe protonacional se desplazó a la construcción de héroe patrio, en el siglo XIX y al héroe liberal en el siglo XX. En la era republicana en el Ecuador, la santidad siguió construyéndose con los moldes virreinales, se recurrió a la imagen Mariana de Jesús para ello.

**DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERESES:** La autora declara no tener conflictos de interés.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Arnal, A. (2010). La Guadalupe. Sociopolítica mexicana desde la iconografía religiosa. *Estudios Políticos*, (21), 101-112. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16162010000300006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16162010000300006&script=sci_arttext)
- Ayala Valdivieso, M. (2006). *Estudio histórico y análisis estético de las principales obras sobre Mariana de Jesús en el Monasterio del Carmen antiguo de San José* (tesis de grado). Universidad Tecnológica Equinoccial, Quito, Ecuador. Recuperado de [http://repositorio.ute.edu.ec/bitstream/123456789/5188/1/27900\\_1.pdf](http://repositorio.ute.edu.ec/bitstream/123456789/5188/1/27900_1.pdf)
- Ditchfield, S. (2010). *Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World*. Recuperado de [https://www.academia.edu/3760848/Thinking\\_with\\_Saints\\_saints\\_and\\_sanctity\\_in\\_the\\_Early\\_Modern\\_World](https://www.academia.edu/3760848/Thinking_with_Saints_saints_and_sanctity_in_the_Early_Modern_World)
- Echeverría, B. (2007). *El guadalupanismo y el ethos barroco en América*. Recuperado de [http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/3644/06\\_Theoria\\_23\\_2011\\_Echeverria\\_101-111.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/3644/06_Theoria_23_2011_Echeverria_101-111.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Esacamilla, I. (2000). *Máquinas troyanas: El Guadalupanismo y la Ilustración Novohispana*. Recuperado de [https://www.academia.edu/434442/\\_M%C3%A1quinas\\_troyanas\\_el\\_guadalupanismo\\_y\\_la\\_Ilustraci%C3%B3n\\_novohispana\\_Troyan\\_devices\\_the\\_Virgin\\_of\\_Guadalupe\\_devotion\\_and\\_the\\_Enlightenment\\_in\\_New\\_Spain\\_](https://www.academia.edu/434442/_M%C3%A1quinas_troyanas_el_guadalupanismo_y_la_Ilustraci%C3%B3n_novohispana_Troyan_devices_the_Virgin_of_Guadalupe_devotion_and_the_Enlightenment_in_New_Spain_)
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: Editorial La Piqueta.
- Gutiérrez, N. (2010). La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo. *Íconos*, (37), 149-159.
- Hampe, T. (1998). *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- La Parra, S. (2017). Francisco de Borja en el espejo de Teresa de Jesús. (Vidas paralelas unidas por la modernidad). *Studia Histórica*, (39), 327-367.
- Loor, W. (1943). *Biografía del Padre Julio María Matovelle*. Quito: Litografía e Imprenta Editora Romero.

- Marzal, M. (2002). Los santos y la transformación religiosa del Perú Colonial. En J. Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 359-372). Cuzco: Asociación KURAKA.
- Matovelle, J. (1902). *Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús. Azucena de Quito*. Quito, Ecuador: Gobierno Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito.
- Milán de la Cuadra, A. (1988). Cartas del Rvdo. Padre Amadeo Milán de la Cuadra dirigidas a Mercedes de Jesús (1864-1865). En J. Benítez Romero (ed.), *Mercedes de Jesús su vida. Fuentes primigenias*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Olivares, A. (2005). *Santa Rosa de Lima*. México D. F., México: Prymat Libros.
- Ortemberg, P. (2006). *Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú*. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/104181/filename/PabloOrtemberg.pdf>
- Osorio, A. (2000). Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa. *Hispanic American Historical Review*, 80(3),603-604.
- Osorio, A. (2014). *El rey en Lima. El símbolo real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*. Recuperado de <http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/995/2/documentodetrabajo140.pdf>
- Ross, W. (1965). *Santa Rosa de Lima y la formación del espíritu hispanoamericano*. Recuperado de [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih\\_02\\_1\\_051.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih_02_1_051.pdf)
- Ruiz, M. (2006). La devoción popular Guadalupana en la teatralidad mexicana. *América sin nombre*, (8), 36-42. Recuperado de [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5695/1/ASN\\_08\\_05.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5695/1/ASN_08_05.pdf)
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid, España: Katz editores.
- Traslosheros, J. (1997). *Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas*. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo18/0279.pdf>
- Van Deusen, N. (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú- IFEA.

## Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores declaran que una vez que un manuscrito es postado en el servidor SciELO Preprints, sólo puede ser retirado mediante solicitud a la Secretaría Editorial deSciELO Preprints, que publicará un aviso de retracción en su lugar.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.